

The Dialogue · 6/2014

THE DIALOGUE DAS GESPRÄCH IL DIALOGO

Yearbook of Philosophical Hermeneutics
6/2014

Constellations herméneutiques

Constellations herméneutiques

Interprétation et liberté

La philosophie contemporaine, dans les courants les plus déterminants de la pensée non strictement analytiques ou postmodernes, embrasse une pluralité d'approches qui peuvent être résumées au sens large par le terme de « herméneutique ». Les mots-clefs du titre de ce volume, « interprétation et liberté », cherchent à contourner, dans ce recueil des contributions d'un colloque organisé sous le même titre à l'Accademia d'Ungheria à Rome en janvier 2014, les possibilités philosophiques de ces « constellations herméneutiques ». Les chercheurs, de renom international, développent les aspects théoriques et pratiques de l'herméneutique contemporaine, avant tout en rapport avec l'œuvre de Martin Heidegger et de Hans-Georg Gadamer, mais envisageant aussi des aspects herméneutiques de la philosophie classique.

Riccardo Dottori, Professeur Emerite de Philosophie Théorique de l'Università degli Studi di Roma Tor Vergata.

István M. Fehér, Professeur de Philosophie de l'Université Eötvös Loránd Budapest et de l'Université Allemanophone de Budapest.

Csaba Olay, Maître de Conférences et Directeur du Département de la Philosophie Moderne et Contemporaine de l'Université Eötvös Loránd Budapest.

978-3-643-90585-7



9 783643 905857

LIT

www.lit-verlag.ch

LIT

LIT

THE DIALOGUE DAS GESPRÄCH IL DIALOGO

Yearbook of Philosophical Hermeneutics
Jahrbuch für philosophische Hermeneutik
Annuario di Filosofia ermeneutica

Editorial Board:

Riccardo Dottori, Paul Boghossian, Giovanni Boniolo,
Robert Brandom, Noel Carroll, Aldo G. Gargani,
Giacomo Marramao, Sebastiano Maffettone, Thomas Pogge,
Gianni Vattimo, Reiner Wiehl, Giuseppe Zaccaria

Band 6

LIT

Korrekturabzug zur Freigabe
– bitte abzeichnen –

Datum

Unterschrift

(Geringfügige Korrekturen werden von uns gewissenhaft ausgeführt.)

Riccardo Dottori, István M. Fehér, Csaba Olay (Éds.)

Constellations herméneutiques

Interprétation et liberté

LIT

Korrekturabzug zur Freigabe
– bitte abzeichnen –

Datum

Unterschrift

(Geringfügige Korrekturen werden von uns gewissenhaft ausgeführt.)

	nein	Ja	Einträge auf der CIP-Seite
			(bitte hier IN DRUCKBUCHSTABEN eintragen)
Bildnachweis für Umschlagbild			
Danksagung/ Förderung			
Widmung (Falls nicht bereits in der Druckvorlage vorhanden)			

Dieser Band erscheint mit Unterstützung der Accademia d'Ungheria
in Roma und der MTA-ELTE Hermeneutics Research Group der
Ungarischen Akademie der Wissenschaften



Istituto Balassi
Accademia d'Ungheria
in Roma

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-643-90585-7

©LIT VERLAG GmbH & Co. KG Wien,
Zweigniederlassung Zürich 2015
Klosbachstr. 107
CH-8032 Zürich
Tel. +41 (0) 44-251 75 05
Fax +41 (0) 44-251 75 06
E-Mail: zuerich@lit-verlag.ch
<http://www.lit-verlag.ch>

LIT VERLAG Dr. W. Hopf
Berlin 2015
Verlagskontakt:
Fresnostr. 2
D-48159 Münster
Tel. +49 (0) 2 51-62 03 20
Fax +49 (0) 2 51-23 19 72
E-Mail: lit@lit-verlag.de
<http://www.lit-verlag.de>

Auslieferung:

Deutschland: LIT Verlag Fresnostr. 2, D-48159 Münster
Tel. +49 (0) 2 51-620 32 22, Fax +49 (0) 2 51-922 60 99, E-Mail: vertrieb@lit-verlag.de
Österreich: Medienlogistik Pichler-ÖBZ, E-Mail: mlo@medien-logistik.at
E-Books sind erhältlich unter www.litwebshop.de

Korrekturabzug zur Freigabe
– bitte abzeichnen –

Datum

Unterschrift

(Geringfügige Korrekturen werden von uns gewissenhaft ausgeführt.)

CONTENTS

Preface	5
Hermeneutics	7
RICCARDO DOTTORI, La Cosa dell'Interpretazione: Testo e Realtà	9
GÜNTER ABEL, Interpretationswelten Direkte und abgeleitete Wirklichkeiten	21
ANTONIO CIMINO, Fatticità politica Per un superamento del paradigma filosofico di Heidegger	37
GUIDO TRAVERSA, La libertà tra ermeneutica e realismo Riflessioni sulla libertà e sulla opposizione nella <i>Critica del capire</i> di Luigi Scaravelli	51
ISTVÁN M. FEHÉR, Hermeneutik und praktische Philosophie	61
Heidegger	81
FRANCESCO BIAZZO, Un esempio di dialogo ermeneutico. Alcune osservazioni sulla <i>Wiederholung</i> della domanda aristotelica sull'essere in <i>Sein und Zeit</i>	83
CHRISTIAN SOMMER, Rhetorica movet. Herméneutique et rhétorique dans Sein und Zeit	97
MARINO A. BALDUCCI, Ermeneutica e Necrocromanzia Precedenti pagani, cristiani e danteschi dell'essere-per-la-morte come principio di libertà mentale in Heidegger	111
GAETANO CHIURAZZI, L'ontologia dell'incommensurabile: da Heidegger a Platone	145
Gadamer	159
JEAN-CLAUDE GENS, L'appropriation gadamérienne de l'esthétique ingardenienne des œuvres d'art architecturales.	161
WASIM SALMAN, Relecture de la tradition arabe à la lumière de l'herméneutique gadamérienne	175

MARTINA NICOLAI, <i>Verbum cordis</i> . Gadamer interprete di Agostino	189
CSABA OLAY, Comprendre et exister: Heidegger et Gadamer	207
Key figures	221
JÁNOS KELEMEN, Teoria e prassi dell'interpretazione in Benedetto Croce	223
ISTVÁN M. FEHÉR, Hermeneutik der Verständigung und Intersubjektivität im Systemansatz der Phänomenologie Hegels	237
RICCARDO DOTTORI, Hermeneutische Konsonanzen und Differenzen: Karl Kéreny und Furio Jesi	251

Hermeneutik der Verständigung und Intersubjektivität im Systemansatz der Phänomenologie Hegels

ISTVÁN M. FEHÉR¹

Im Systemansatz der *Phänomenologie*, wie ihrer Entwurf in der Vorrede charakterisiert wird, sind zahlreiche hermeneutisch zu nennende Überlegungen im Spiel, wobei der Gesichtspunkt einer sich dialogisch verhaltenden Intersubjektivität zwischen Wissenschaft und Selbstbewußtsein besonders auseinandergesetzt wird. Der vorliegende Beitrag gilt der Analyse dieser Verhältnisse.

Die Einleitung zur *Phänomenologie*, die die Überschrift "Vorrede" trägt, setzt gleich mit ihren ersten Sätzen bei einer Thematisierung oder Selbst-Reflexion der "Einleitung" bzw. "Vorrede", genauer: bei der Frage nach deren Leistungssinn, Vernünftigkeit und Tragfähigkeit im allgemeinen – besonders aber im Hinblick auf ein philosophisches Werk –, an; und diese Frage wird im Zuge sowohl der "Vorrede" als auch der "Einleitung" auf verschiedenen Ebenen und in verschiedene Richtungen wiederholt zur Diskussion gestellt. Man darf in einem bestimmten Sinne wohl sagen, diese einleitenden Partien des Werks Hegels gälten eben dem Problem der Einleitung. Der Thematisierung dieser Frage, die gleichsam als ein roter Faden durch diese Partien des Werks hindurch zieht, dient nun gerade auch ein gewichtiger Absatz der Vorrede, welcher in unserer Sicht sogar einen Höhepunkt dieser Überlegungen bildet.²

¹ Diese Forschung erfolgte mit Unterstützung der Europäischen Union, in Kofinanzierung des Europäischen Sozialfonds im Rahmen des Projektes TÁMOP 4.2.4.A/1-11-1-2012-0001 Nationales Exzellenzprogramm – Landesprogramm zum Aufbau und Betrieb eines Systems zur Förderung von Studierenden und Forschern.

² "Das reine Selbsterkennen im absoluten Anderssein [...]" usw. Siehe G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Neu hrsg. von H.-F. Wessels und H. Clairmont. Mit einer Einleitung von W. Bonsiepen. Hamburg: Meiner, 1988, S. 19–21. Der fragliche Absatz besteht in der Erstausgabe, die der Ausgabe der *Gesammelten Werke* und der auf dieser beruhenden zitierten Studienausgabe zugrunde gelegt wurde, aus 15 Sätzen. (In der von Hegel kurz vor seinem Tod überarbeiteten Form hat er Sätze 4 und 5 in einen zusammengefaßt; diesen überarbeiteten Text der "Vorrede" hat die Freundesvereinsausgabe – sowie in deren Nachfolge viele anderen Ausgaben – reproduziert, in denen also der fragliche Absatz, infolge der Zusammenfassung der zwei genannten Sätze, 14 Sätze enthält.) Im folgenden wird der Text dieses Absatzes gemäß der oben zitierten Studienausgabe in unserem Text selbst ohne weitere Angaben als "2. Satz", "4. Satz", usf. zitiert. (Sätze 1-5: S. 19; Sätze 5-12: S. 20; Sätze 12-15: S. 21.) Es sei hier unten der ganze Text des fraglichen Absatzes zitiert:

[1] „Das *reine* Selbsterkennen im absoluten Anderssein, dieser Äther *als solcher*, ist der Grund und Boden der Wissenschaft oder das *Wissen im allgemeinen*. [2] Der Anfang der Philosophie macht die Voraussetzung oder Forderung, daß das Bewußtsein sich in diesem

Die Situation der Einleitung wird im nämlichen Absatz Hegels vor allem dialogisch-hermeneutisch gefaßt. Die hermeneutische Situation der Einleitung ist dadurch gekennzeichnet, daß zwei einander gegenüberstehende und sich gegenseitig zueinander wendende und sich einander nähernde Parteien in ihren mehrfachen Beziehungen charakterisiert werden: der Wissende bzw. der Philosoph, auf der einen Seite – der gleichsam schon initiiert ist –, und der Anfangende, der Schüler, auf der anderen – dieser wird im fraglichen Absatz als "Bewußtsein", "Selbstbewußtsein", "unmittelbares Selbstbewußtsein", "natürliches Bewußtsein", "Individuum", jener meist als "Wissenschaft" angesprochen. Wissende und Anfangende als gegenüberstehende müssen sich dabei gegenseitig so verhalten bzw. so eingestellt sein, daß zwischen ihnen sozusagen ein Treffen, eine (gedankliche) Begegnung, dadurch aber eine gegenseitige Verständigung möglich werde. Das Gelingen der Einleitung hängt an dem Gelingen dieser Verständigung zwischen beiden ab, wobei es allerdings auch ein Drittes gibt, nämlich das Medium, in dem das Treffen stattfinden soll, welches Hegel bald als der "Äther", bald als das "Ele-

Elemente befinde. [3] Aber dieses Element erhält seine Vollendung und Durchsichtigkeit selbst nur durch die Bewegung seines Werdens. [4] Es ist die reine Geistigkeit als das Allgemeine, das die Weise der einfachen Unmittelbarkeit hat; – dies Einfache, wie es als solches Existenz hat, ist der Boden, der Denken, der nur im Geist ist. [5] Weil dieses Element, diese Unmittelbarkeit des Geistes das Substantielle überhaupt des Geistes ist, ist sie die *verklärte Wesenheit*, die Reflexion, die selbst einfach, die Unmittelbarkeit als solche für sich ist, das Sein, das die Reflexion in sich selbst ist. [6] Die Wissenschaft verlangt von ihrer Seite an das Selbstbewußtsein, daß es in diesen Äther sich erhoben habe, um mit ihr und in ihr leben zu können und zu leben. [7] Umgekehrt hat das Individuum das Recht zu fordern, daß die Wissenschaft ihm die Leiter wenigstens zu diesem Standpunkte reiche, ihm in ihm selbst denselben aufzeige. [8] Sein Recht gründet sich auf seine absolute Selbständigkeit, die es in jeder Gestalt seines Wissens zu besitzen weiß; denn in jeder – sei sie von der Wissenschaft anerkannt oder nicht, und der Inhalt sei welcher er wolle – ist es die absolute Form, d.h. es ist die *unmittelbare Gewißheit* seiner selbst und, wenn dieser Ausdruck vorgezogen würde, damit unbedingtes *Sein*. [9] Wenn der Standpunkt des Bewußtseins, von gegenständlichen Dingen im Gegensatze gegen sich selbst und von sich selbst im Gegensatze gegen sie zu wissen, der Wissenschaft als das *Andre* gilt, – das, worin es sich bei sich selbst ist, vielmehr, als der Verlust des Geistes, – so ist ihm dagegen das Element der Wissenschaft eine jenseitige Ferne, worin es nicht mehr sich selbst besitzt. [10] Jeder von diesen beiden Teilen scheint für den anderen das Verkehrte der Wahrheit zu sein. [11] Daß das natürliche Bewußtsein sich der Wissenschaft unmittelbar anvertraut, ist ein Versuch, den es, es weiß nicht von was angezogen, macht, auch einmal auf dem Kopfe zu gehen; der Zwang, diese ungewohnte Stellung anzunehmen und sich in ihr zu bewegen, ist eine so unvorbereitete als unnötig scheinende Gewalt, die ihm angemutet wird, sich anzutun. – [12] Die Wissenschaft sei an ihr selbst, was sie will; im Verhältnisse zum unmittelbaren Selbstbewußtsein stellt sie sich als ein Verkehrtes gegen dieses dar; oder weil dasselbe in der Gewißheit seiner selbst das Prinzip seiner Wirklichkeit hat, trägt sie, indem es für sich außer ihr ist, die Form der Unwirklichkeit. [13] Sie hat darum solches Element mit ihr zu vereinigen oder vielmehr zu zeigen, daß und wie es ihr selbst angehört. [14] Der Wirklichkeit entbehrend ist sie nur der Inhalt als das *An sich*, der Zweck, der erst noch ein *Innres*, nicht als Geist, nur erst geistige Substanz ist. [15] Dies Ansich hat sich zu äußern und für sich selbst zu werden; dies heißt nichts anderes als: dasselbe hat das Selbstbewußtsein als eins mit sich zu setzen.“

ment" kennzeichnet. Der "Äther" bzw. das "Element" des Treffens (im 1. Satz auch als "Boden" und "Grund" genannt) wird im Ausgang in einer ersten Annäherung als "das reine Selbsterkennen im absoluten Anderssein" (1. Satz) charakterisiert – eine Bestimmung, die ganz offensichtlich einen Grundsatz der Hegelschen Philosophie ausspricht, und auf die an diesem Punkt schon deswegen nicht näher eingegangen zu werden braucht, weil sie den Anfangenden – die erst noch den Zugang zur Philosophie finden müssen – ganz bedeutungslos bleiben muß. Wichtiger ist der gleich darauf folgende Satz: "Der Anfang der Philosophie macht die Voraussetzung oder Foderung, daß das Bewußtsein sich in diesem Elemente befinde." (2. Satz.) Wie immer es genauer mit diesem "Element" und seiner Bestimmung bestellt sein mag, wird hieraus klar, daß der Wissende, weit davon entfernt, den Anfangenden in die Philosophie gleichsam naiv und voraussetzungslos einzulassen, ihm vielmehr zumutet, gewisse Voraussetzungen vorher erfüllt bzw. bestimmten Forderungen genug getan zu haben (zu unserer Verwendung des Perfekts vgl. den unten zu zitierenden 6. Satz), damit die Bewegung des Anleitens überhaupt in Gang gesetzt bzw. angefangen werden könne. "Die Wissenschaft von ihrer Seite verlangt vom Selbstbewußtsein, daß es in diesen Äther sich erheben habe", heißt es ganz ähnlich im 6. Satz – und dies stellt wohl eine Forderung dar, die der gängigen Auffassung der Bewegung einer Einleitung (sei es in eine Wissenschaft, in einen Fach oder eine Kunstlehre, usw.) eher zuwiderzulaufen scheint. Denn wenn schon die Wissenschaft oder die Philosophie als Medium bzw. Element dargestellt wird, so möchte man doch zunächst eben der Einleitung in dieselbe die Funktion zuweisen, einen in das nämliche Element zu erheben. Demgegenüber erfährt man hier, daß die Einleitung gewissermaßen nicht nur einfach ohnmächtig ist, diese Bewegung zu vollziehen – das Individuum in den nämlichen Äther zu erheben –, sondern daß sie sogar jene, die sich vorher, und d.h. von sich aus, diese Bewegung nicht vollzogen haben oder nicht zu vollziehen vermögen, nicht einmal brauchen könne, mit ihnen nichts anzufangen wisse.

Damit ist auch schon gesagt, daß die Philosophie, die sich bei Hegel kraft ihrem inneren Anspruch, absolute Philosophie zu sein, charakteristischerweise und mit Vorliebe als voraussetzungslos auszugeben tendiert – eine Philosophie, die Voraussetzungen hat, ist ja von dieselben abhängig, also eben nicht absolut –, ohne Voraussetzungen unmöglich auskommt. Diese Anerkennung der Voraussetzungsbezogenheit oder Voraussetzungsgebundenheit der Philosophie, d.h. ihrer charakteristischen Ohnmächtigkeit, findet sich an einer früheren Stelle der Vorrede auf einer anderen Ebene als Selbst-Charakterisierung der eigenen Gegenwart wie folgt formuliert: „der selbstbewußte Geist [...] ist [...] über das substantielle Leben [...] hinaus, – über diese Unmittelbarkeit seines Glaubens, über die Befriedigung und Sicherheit der Gewißheit [...]. Sein wesentliches Leben ist ihm nicht nur verloren; er ist sich auch dieses Verlustes [...] bewußt.“

Philosophie beginnt für Hegel genauso wie für die Hermeneutik Heideggers und Gadammers mit dem Bewußtsein eines Verlustes. Sinnverlust und dessen Bewußtsein sind offensichtlich der Anfangspunkt der Hermeneutik. Als die Lehre vom Verstehen und der Auslegung hat sie die Situation des Nichtverstehens zur Voraussetzung – eines Nichtverstehens, das jedoch nicht nichts ist, sondern etwas,

das nach Verstehen strebt. Eine ganz allgemeine Voraussetzung angesichts der Hermeneutik als Streben nach Sinn ist eine immer schon vorher vollzogene Sinnverdüsterung. Die immer schon vorher vollzogene Sinnverdüsterung bzw. das Nichtverstehen (besser: das Nichtverstandenhabe(n)) soll ferner als Verlust empfunden werden, ein Verlust, der rückgängig gemacht werden soll. Die immer schon vorher vollzogene Sinnverdüsterung bzw. das Nichtverstehen bleibt aber gleichsam als ewige Voraussetzung, oder ewig vergangene (bzw. vorausgegangene) Voraussetzung der Hermeneutik in dieser selbst insofern beibehalten (d.h. nicht und nie in dieser aufgegangen, eingeholt oder vermittelt), als das Verstehen eine unendliche Aufgabe bleibt; ein vollendetes oder vollkommenes Verstehen gibt es nicht, d.h. das Verstehen ist jeweils, was es ist, nur im Angesicht des ihm zugehörigen Nichtverstehens, eines als Verlust empfundenen Nichtverstehens, dem es erst als Verstehen entspringt. Das scheint mir auch der Sinn der Gadammerschen Behauptung zu sein, gemäß der »die Begriffe, in denen sich Denken formuliert, [...] gleichsam gegen eine Wand von Dunkelheiten« stünden.³ Demgegenüber meint Hegel – allerdings nicht ohne eine gewisse Zweideutigkeit –, den anfänglich erfahrenen Verlust substantiellen Lebens im absoluten Wissen des Geistes völlig aufzuklären bzw. aufzuheben.

Hegel knüpft an der zitierten Stelle der *Phänomenologie* an einen Punkt an, der bereits in der *Differenzschrift* angesprochen wurde, und zwar in der berühmten These, „Entzweiung ist der Quell *des Bedürfnisses der Philosophie*“. Das Zitat lautet im Kontext wie folgt: „Betrachten wir die besondere Form näher, welche eine Philosophie trägt, so sehen wir sie einerseits aus der lebendigen Originalität des Geistes entspringen, der in ihr *die zerrissene Harmonie* durch sich hergestellt und selbsttätig gestaltet hat, andererseits aus der besonderen Form, welche die Entzweiung trägt, aus der das System hervorgeht. Entzweiung ist der Quell *des Bedürfnisses der Philosophie* [...]“.⁴ Die Entzweiung oder die zerrissene Harmonie oder – wie die *Phänomenologie* es formuliert – das über-das-substantielle-Leben-hinaus-Sein, dieser Sachverhalt, der zugegebenermaßen einen Verlust und dessen gleichzeitiges Bewußtsein darstellt, erscheinen nicht nur als notwendige Voraussetzungen der Philosophie sondern sie zeigen bereits mit ziemlicher Bestimmtheit die Richtung an, welche diesem Anfangspunkt folgend als Ziel bzw. als Endpunkt überhaupt erreicht werden kann, und diese Richtung führt uns zur berühmten Theorie der Versöhnung. Wie Hegel es in der *Enzyklopädie* ausführt: „Dieser Standpunkt der Entzweiung ist [...] aufzuheben, und der Geist soll durch sich zur Einigkeit zurückkehren. Diese Einigkeit ist dann eine geistige, und das Prinzip jener Zurückführung liegt im Denken selbst. Dieses ist

³ Vgl. H.-G. Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bde 1–10, Tübingen: Mohr, 1985–1995, hier Bd. 2, S. 504.

⁴ G.W.F. Hegel: „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801)“ in Hegel: *Gesammelte Werke*, Bd. 4: *Jenaer kritische Schriften*, hrsg. Hartmut Buchner und Otto Pöggeler, Hamburg: Meiner, 1968, S. 12. (Hervorhebung im Original.)

es, welches die Wunde schlägt und dieselbe auch heilt.”⁵ Die genannte Heilung kann aber unmöglich vollständig sein, wie Hegel selbst an anderer Stelle, in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* zugibt: „Die Philosophie ist [...] die Versöhnung des Verderbens, das der Gedanke angefangen hat. Die Philosophie fängt an mit dem Untergange einer reellen Welt [...] und es ist ihre Versöhnung eine Versöhnung nicht in der Wirklichkeit, sondern in der ideellen Welt.”⁶ Die Hegelsche „Versöhnung in der ideellen Welt“ deutet auf die begrenzte Tragfähigkeit der Philosophie hin und zeigt deutlich die Grenzen an, die auch und gerade dem absoluten Idealismus gesetzt sind.

Wenn wir uns nach diesen vorgreifenden Erörterungen den zitierten Sätzen der *Phänomenologie* zurückwenden, "Der Anfang der Philosophie macht die Voraussetzung oder Foderung, daß das Bewußtsein sich in diesem Elemente [das reine Selbsterkennen im absoluten Anderssein] befinde", "Die Wissenschaft von ihrer Seite verlangt vom Selbstbewußtsein, daß es in diesen Äther sich erhoben habe", so sucht Hegel andererseits, die Härte dieser an den Anfänger gestellten Forderung dadurch zu mäßigen, daß er eine Forderung nun auch an den Wissenenden stellt, die gleich im darauffolgenden 7. Satz formuliert wird und die – durchaus hermeneutisch, d.h. der Anerkennungs-Relation gebührend Rechnung tragend – die Rechte der anderen Seite, die der Anfangenden zu vertreten berufen ist.

Macht die Wissenschaft dem Individuum gegenüber den Anspruch geltend, sich in den Äther der Philosophie, d.h. der der Hegelschen Perspektive eigenen Voraussetzung des "reine[n] Selbsterkennen[s] im absoluten Anderssein", im vorhinein erhoben zu haben, so "hat [umgekehrt] das Individuum das Recht zu fodern, daß die Wissenschaft ihm die Leiter wenigstens zu diesem Standpunkte reiche" (7. Satz; in der 1831 überarbeiteten Fassung wird der Satz ergänzt bzw. fortgesetzt: "ihm in ihm selbst denselben aufzeige"). Damit sind wir bei einem klassischen Topos der Hegel-Interpretationen, dem Leiter-Argument angelangt. Auf dieses wird zumeist von denjenigen rekurriert, die die propädeutische Funktion der *Phänomenologie* zu betonen bestrebt sind und diese eben mit jenem Argument zu unterstützen versuchen; oder aber (wie z.B. bei Georg Lukács) jenes Argument als ein Beispiel der demokratischen Gesinnung Hegels – gegenüber etwa des so genannten Aristokratismus der intellektuellen Anschauung bei Schelling – ins Feld zu führen geneigt sind.⁷ Daß dieses Werk Hegels als eine Einleitung des ungebildeten Bewußtseins in die Philosophie aufzufassen sei: diese gut etablierte Interpretation scheint in dem eben zitierten Satz eines ihrer Hauptargumente zu finden.

Im begrenzten Rahmen dieses Beitrags kann hier unmöglich auf eine breitere Diskussion dieser These in der Geschichte der Hegel-Interpretationen

⁵ G.W.F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I, Die Wissenschaft der Logik*, § 24, Zusatz 3, siehe Hegel: *Werke in zwanzig Bänden*, Theorie Werkausgabe, hrsg. E. Moldenhauer, K. M. Michel, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1970 (im folgenden zitiert mit der Abkürzung TW), Bd. 8, S. 88.

⁶ G.W.F. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, TW, Bd. 18, S. 71f.

⁷ Vgl. György Lukács: *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, 2. Aufl., Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag, 1986, hier z.B. S. 494f., 508ff., 535.

eingegangen werden. Es genüge auf folgendes hinzuweisen. Die Formulierung des Reichens der Leiter lautet ganz allgemein, und vielleicht eben deshalb meinte Hegel, sie 1831 durch den Zusatz: "ihm in ihm selbst denselben aufzeige" etwas näher zu bringen oder zu konkretisieren – eine Konkretisierung jedoch, durch die allerdings die Schwierigkeiten nicht so sehr gelöst, sondern vielmehr vermehrt bzw. verschärft worden sind. Denn daß man einem eine Leiter reicht zur Erhebung in einen bestimmten "Äther", lautet zwar ganz vag und verschwommen, jedoch eben nicht sinnlos. "Ihm in ihm selbst denselben" Standpunkt aufzuzeigen, zu dem es erst noch zu erheben hätte, leistet hingegen nicht eine bestimmte Hilfe, sondern sie macht vielmehr die ganze Erhebung überflüssig. Als Hilfe ist diese Art von Leiter wahrhaft eine ganz besondere; sobald man sie bekommt, braucht man nicht mehr auf sie hinaufzusteigen und kann sie daher *als Leiter* auch nicht mehr verwenden.

War im 7. Satz von dem "Recht" des Individuums die Rede, so beginnt der 8. mit der Schilderung "sein[es] Recht[s]". Dieses "gründet sich auf seine absolute Selbständigkeit" (8. Satz), auf welche im folgenden ausführlich eingegangen wird. Was mit der genannten "Selbständigkeit" gemeint ist, ist nun – kurz gesagt – der nicht wegdiskutierbare – hermeneutisch nicht hoch genug zu schätzende – einfache Sachverhalt, daß das Individuum sich nicht als *tabula rasa* der Wissenschaft nähert. Es ist bereits mit vielerlei Kenntnissen und Erfahrungen (Gadamer würde sagen: Vorurteilen) sozusagen versehen bzw. ausgerüstet, samt den hierzu gehörigen Maßstäbe der Gewißheit; er hat seine Augen und Ohren und weiß (oder meint zu wissen), wie die Sachen liegen, eben weil es sie so erfährt; es ist demnach "die unmittelbare Gewißheit seiner selbst" (8. Satz), und es kann infolgedessen der Wissenschaft nicht darum gehen, ihm einfach willkürlich einzureden, was sie für die Wahrheit hält, sondern sie muß vielmehr seinen Widerstand und sein Rasonieren mit in Kauf nehmen, eben damit rechnen und dementsprechend den Versuch unternehmen, die schon vorherige Eingestelltheit des Individuums sozusagen umzustellen. Der Wissende muß, um seiner Aufgabe, den Anfänger umzustellen, gewachsen zu sein, ein genaues Bild davon haben, wie sich der sich der Wissenschaft erst annähernde Anfänger zu derselben verhält – nicht zuletzt sich daran erinnern, sich zu einer Zeit selber als Anfänger oder Außenstehender der Wissenschaft zugewendet zu haben. Dann aber ergibt sich die Einsicht: "Die Wissenschaft sei an ihr selbst, was sie will, im Verhältnisse zum unmittelbaren Selbstbewußtsein stellt sie als ein Verkehrtes gegen es dar, [...] trägt sie [...] die Form der Unwirklichkeit" (12. Satz; vgl. 8. Satz: "sei sie [die absolute Selbständigkeit des Individuums] von der Wissenschaft anerkannt oder nicht, und der Inhalt sei, welcher er wolle, ist es [das Individuum] die absolute Form oder [...] unbedingtes Sein"). Diese Überlegungen Hegels stellen wohl ein einziges leidenschaftliches Plädoyer für die Autonomie des einzuleitenden Anfängers und mithin eine klare Absage an die Anmaßung bzw. die Überheblichkeit der Wissenden dar. Soll die Einleitung Ein-leiten, An-leiten, und nicht ein gewaltsames Einschleppen oder Hineinzwingen sein mit der Konsequenz, daß das Individuum, um in die Wissenschaft eingelassen zu werden, sich selbst völlig aufgeben, auf sein vorheriges Selbst ganz verzichten, gleichsam eine Transsubstantiation vollziehen muß,

so muß der Einleitende von den vorherigen Denkgewohnheiten, Kenntnissen des Anfängers ausgehen, seiner ganzen Einstellung Rechnung tragen und sie vorsichtig und sorgfältig umzustellen versuchen. Denn wenn versucht wird, den Anfänger in die Wissenschaft nicht so sehr hinzuleiten, als vielmehr hineinzuzwingen, so bleibt ihm wohl nichts anderes übrig, als entweder der Wissenschaft den Rücken zuzuwenden, oder sich ihr ganz zu unterwerfen, ihr gegenüber blinden Gehorsam zu leisten. In dieser Perspektive erschiene die Wissenschaft wohl – mit dem jungen Hegel gesagt – als "Fetischglauben", "eine Sammlung [...] unverständlicher Sätze"⁸ – im Lichte eben jener Positivität, gegen die sich der junge Hegel hinsichtlich der Religion mehrfach leidenschaftlich abgesetzt hat.

Daß die Wissenschaft für den Anfänger "die Form der Unwirklichkeit" trägt, ist allerdings eine methodische Notwendigkeit, die sich einfach aus seiner hermeneutischen Situation ergibt. Denn er ist ja erst noch unterwegs zur Wissenschaft: eben das, worin er lebt, gilt ihm als *die* Wirklichkeit. Läge es nicht so, d.h. erschiene die Wissenschaft dem erst zu ihr Wendenden nicht als Fremdes oder Verkehrtes, so wäre der Anfänger immer schon *in* der Wissenschaft – damit auch kein Anfänger mehr, und das Problem der Einleitung höbe sich selbst auf. Das – hermeneutisch ausgedrückt – Vorverständnis, das das Individuum von der Philosophie bzw. der Wissenschaft immer schon hat, und mit dem er sich ihr naturgemäß nähert, ist also das einer "jenseitige[n] Ferne, worin es nicht mehr sich selbst besitzt" (9. Satz). Der Grund hiervon ist gemäß dem oben Angedeuteten eben der, daß das Individuum in seiner alltäglichen "unmittelbaren Gewißheit seiner selbst" (8. Satz) lebt, bzw. daß es "in der Gewißheit seiner selbst das Princip seiner Wirklichkeit hat" (12. Satz, Fassung von 1831) – und es kann notgedrungen auch nicht anders sein. Das in seinem vorwissenschaftlichen Leben befindliche Individuum ist einfach an sich selbst gewiesen – "in jeder Gestalt seines Wissens" an "seine absolute Selbständigkeit" (8. Satz) –, und wenn hier eine Frage entstehen kann, dann nicht die, weshalb sich das Individuum bisher noch nicht der Wissenschaft zugewandt hat, wohl aber die, aus welchem Grund er dazu veranlaßt wurde, seine gewohnte Welt mit den ihr eigenen Gewißheiten und Wahrheiten aufzugeben bzw. zu verlassen und sich etwas ganz anderem (der Wissenschaft) zuzuwenden – eine Frage, die auch nicht ausbleibt, und auf die Hegel die einzig mögliche (auf-)richtige Antwort, die es an diesem Punkt schlechterdings geben kann, liefert, nämlich im Sinne des "weiß-ich-nicht" (siehe 11. Satz).

Die Charakterisierung der hermeneutischen Situation des Anfangenden – welche Situation der schon Wissende wohl vor Augen zu halten hat, um überhaupt nur ein Chance zu haben, ihn in die Philosophie einzuführen –, soll aber

⁸ Siehe Hegel: „Fragmente über Volksreligion und Christentum“, TW, Bd. 1, S. 28, 33, 9. Gegen die „Geheimnisse, die unbegreiflichen Dogmen“ siehe ebd., S. 74; in bezug auf den „blinden Gehorsam“, „Gehorsam der Sklaven“, „unbedingten Gehorsam“, usw. ebd., S. 100, 106, 144. Schon im Zusammenhang der Volksreligion hieß es: „Ihre Lehren müssen auf der allgemeinen Vernunft gegründet sein“, „müssen notwendig, auch wenn ihre Autorität auf einer göttlichen Offenbarung beruht, so beschaffen sein, daß sie eigentlich durch die allgemeine Vernunft der Menschen autorisiert sind, daß ihre Verpflichtung jeder Mensch einsieht und fühlt [...]“ (ebd., S. 33).

durch die des ganzen Verhältnisses zwischen Anfangendem und Wissendem ergänzt bzw. erweitert werden. Dann stellt es sich heraus, daß der Wissenschaft der Standpunkt des vorwissenschaftlichen Individuums genau so erscheint, als sie selbst diesem aufgefaßt wird – nämlich "als das *Andre*" (9. Satz). Auch dies folgt ganz naturgemäß aus der Sache, denn die Wissenschaft ist eben nur dadurch Wissenschaft, daß sie sich über die Welt der alltäglichen Meinungen erhebt oder sich von ihr trennt. Nun aber gewinnt man auf diese Weise einen Blick auf das volle hermeneutische Verhältnis von Anfangendem und Wissendem, das im 9. Satz ausführlich formuliert und im 10. dann folgendermaßen zusammengefaßt wird: "Jeder von dieser beiden Teilen scheint für den andern das Verkehrte der Wahrheit zu sein." Angesichts dieses Verhältnisses ist es klar, daß beide, um den Charakter der Andersheit für das Andere zu verlieren, auf etwas zu verzichten, das Andere irgendwie anzuerkennen, demgemäß etwas von sich selbst aufzugeben, oder – anders ausgedrückt – einen Schritt in Richtung des Anderen zu tun haben.

Was soll nun der Anfänger zu diesem Zwecke tun? Die Tatsache, daß er keine *tabula rasa* darstellt, ermöglicht zwar die Annäherung zur Wissenschaft, kann aber auch zum Hindernis werden. Das vorherige Wissen und die ihm eigene Eingestelltheit, die das Individuum immer schon besitzt und in die Einleitung notgedrungen mit sich bringt, mag nun auch solches sein, was sein rechtverstandenes Treffen mit der Philosophie unmöglich macht; es wird ein Treffen vielleicht stattfinden, aber so, daß sich das Individuum nicht eigentlich, d.h. nicht in der ihr gemäßen Weise, auf die Philosophie einläßt. Die Einstellung, "von gegenständlichen Dingen im Gegensatze gegen sich selbst, und von sich selbst im Gegensatze gegen sie zu wissen" (9. Satz), die zunächst für das vorphilosophische Leben des Individuums kennzeichnend ist, gilt nun nicht nur "der Wissenschaft als das *Andre*", sondern diese Einstellung sieht – eben gemäß dieser ihrer Eingestelltheit – auch die Philosophie als eine "jenseitige Ferne" an, d.h. eben "im Gegensatze gegen sich selbst". Denn die Philosophie erscheint dem gemeinen Verstand zunächst als der Reich purer Abstraktionen, die mit dem wirklichen, eigentlich wahrhaften Leben, das mit Händen zu greifen ist, zunächst nichts zu tun haben. Beharrt das Individuum hartnäckig bei dieser Einstellung, so wird sein Eintritt in die Philosophie irgendwie verfehlt – oder er geschieht zumindest nicht im Sinne Hegels. Das dem Schüler eigene Vorverständnis der Philosophie (als eine "jenseitige Ferne", "im Gegensatze gegen sich selbst") wird ihm zum Hindernis, in die Philosophie, wie Hegel sie versteht, den Eintritt erfolgreich zu vollziehen, in genau dem Maße, in dem er eben nicht imstande sein wird, "mit ihr und in ihr leben zu können und zu leben". Das Individuum mag dabei "eine gewisse bildungsmäßige Kenntnis von der bisher aufgetretenen Philosophie" gewinnen und vermitteln⁹ – allerdings so, daß es seine eigenen Vorurteile – ganz unhermeneutisch – nicht ins Spiel bringt, es selbst unberührt bleibt. Es eignet sich dabei die Philosophie so an, bzw. nimmt sie so in seinen Besitz, daß es parallel dazu zugleich stets eine Distanzierung vom Angeeigneten vollzieht, nimmt es so

⁹ Vgl. M. Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, 4. Auflage, Tübingen, Niemeyer, 1976, S. 9.

auf als das, was "die" Philosophen– oder "die" Philosophie – "sagen", die ja mit "uns selbst" nicht gleichzusetzen sei. Die Anerkennung des Anderen wird hier, wenn überhaupt, eben nur in seiner Andersheit vollzogen: es wird davon prinzipiell behütet (bzw. davor bewahrt), daß in der und durch die Philosophie – wie Hegel in der "Einleitung" zwar in einem anderen Kontext, der Sache nach jedoch eben in dem hier diskutierten Sinne schreibt – "der Strahl" der "Wahrheit uns berührt".¹⁰

Durch diese Überlegungen können wir jetzt einen präzisen Sinn der von uns zunächst zurückgestellten Bestimmung des "Äthers" als des "reine[n] Selbsterkennen[s] im absoluten Anderssein" (1. Satz) zu geben versuchen. Denn wenn die vorphilosophische Einstellung des Individuums, "von gegenständlichen Dingen im Gegensatze gegen sich selbst, und von sich selbst im Gegensatze gegen sie zu wissen" (9. Satz), weiterhin besteht, wird dies ihm in genau dem Maße zum Hindernis, in die Philosophie in gemäßer Weise eingeleitet zu werden, in dem die von Hegel wiederholt mit Nachdruck geltend gemachte Forderung, daß das Individuum "in diesen Äther sich erhoben habe" (6. Satz, siehe auch 2. und 11. Sätze) – in dem ja kraft der vollzogenen Umstellung das Erkennen "im absoluten Anderssein" ebensosehr als "Selbsterkennen" gilt –, eben nicht erfüllt wird. Das sich der Philosophie nähernde Individuum soll also die Hartnäckigkeit der der vorphilosophischen Einstellung eigenen Vormeinung aufgeben,¹¹ die Philosophie sei eben nichts mehr, als eine Menge lebensferner Abstraktionen; und es muß vielmehr im vorweg (sehr wohl *a priori*) davon ausgehen, was ihm jetzt gelehrt werde, berühre es in seinem Innersten – "im absoluten Anderssein" werde nicht Erkennen von Anderem, sondern eben "Selbsterkennen" gewonnen.¹²

Die Anerkennung der so rekonstruierten Rechte (besser: der tatsächlichen Beschaffenheit) des vorphilosophischen Individuums scheint mir eine wichtige Einsicht Hegels zu sein. Die Frage bleibt, wie denn diesen Rechten seitens des Wissenden entsprochen werden kann – eine heikle Frage. Denn diese Anerkennung ist offensichtlich zunächst dem Kreis der schon Wissenden mitgeteilt bzw. übermittelt. Wie diese auf die Schwierigkeit, auf die hier aufmerksam gemacht worden ist, reagieren sollen, ist zumindest nicht eindeutig – und erst recht unklar bleibt, ob und wie die Forderung, die der Wissende aus seiner Einsicht in die vorherige Beschaffenheit des Individuums heraus an dieses stellen muß (nämlich daß es sich vorher umgestellt, sich ins "Äther" der Wissenschaft "erhoben habe"), eben *ihm selbst* zu übermitteln sei. Das Individuum mag prinzipiell auch bereit sein, die "Gewalt, die ihm angetutet wird, sich anzutun" (11. Satz) weiß aber

¹⁰ Vgl. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, S. 58.

¹¹ Siehe hierzu auch das, was Hegel etwas später im Zusammenhang des "Flüssigwerdens" der Gedanken sagt, daß nämlich "das reine Denken [...] sich als Moment erkennt [...] – nicht sich wegläßt, auf die Seite setzt [dies wäre, wohlverstanden, die Transsubstantiation, von der wir oben gesprochen haben], sondern das Fixe ihres Sichselbstsetzutens aufgibt" (*Phänomenologie des Geistes*, S. 27; Hervorhebung nicht im Original).

¹² Wir brauchen jetzt nicht darauf eingehen, daß das Selbst dieses "Selbsterkennens" in der Unendlichkeitsmetaphysik Hegels – ganz anders als in der hermeneutischen Endlichkeitsphilosophie Heideggers und Gadammers – eigentlich der Weltgeist ausmacht.

kaum, was es eigentlich tun solle. Auch Hegels etwas paradoxer Ductus ist hier bezeichnend; denn eine Gewalttat, die "unvorbereitet" ist (augenscheinlich kann es keine "Vorbereitung" zur Einleitung in die Philosophie bzw. zur Erhebung in ihren Äther geben), ist doch etwas, was einer nicht so sehr "sich anzutun" pflegt, sondern vielmehr was ihm einfach passiert, oder eben von Fremdem angetan wird. Der Anfang der Philosophie kann vielleicht als eine "Gewalt" charakterisiert werden – jedoch als eine solche, der gegenüber man sich eher passiv als aktiv verhält. "Der Anfang der Philosophie macht die [...] die Forderung", so sagt Hegel, "daß das Bewußtsein sich in diesem Elemente befinde" (2. Satz); dem Anfang des *Zuwendens des Individuums zur Philosophie* liegt aber wohl eine Erschütterung zugrunde, die ihm vorgängig geschieht, und dank der seine gewohnte Welt ihre Selbstverständlichkeit verliert – z. B. die auf einer anderen Ebene schon angesprochene "zerrissene Harmonie".

Im Zusammenhang des wechselseitigen Anerkennens von Anfangendem und Wissendem haben wir bisher kurz erörtert, was der Anfänger beim Eintreten in die Philosophie vollziehen soll, und die Antwort ließe sich kurz so zusammenfassen, daß ihm zugemutet wird, beim Eintritt einen Einstellungswechsel zu vollziehen bzw. vollzogen zu haben, "um mit ihr und in ihr leben zu können". Nun wollen wir kurz darauf sehen, was der Wissende bzw. die Wissenschaft um der Einleitung willen tun soll. Die betreffende Überlegung Hegels beruht auf der These der Reziprozität: Erkennt das Individuum an, daß die Wissenschaft ihm nicht mehr "eine jenseitige Ferne" (9. Satz), ein "Verkehrtes" (12. Satz) ist, sondern vielmehr sein Substanz, sein Selbst ausmacht, so erkennt nun ihrerseits auch die Wissenschaft an, daß das Prinzip des Individuums, das "Selbstbewußtsein", ihr gar nicht fremd ist, sondern im Gegenteil: "daß [...] es ihr selbst angehört" (13. Satz). Um das Selbstbewußtsein sozusagen zu beruhigen bzw. zu anerkennen, hat die Wissenschaft "jenes Element mit ihr zu vereinigen" (13. Satz), "das Selbstbewußtsein als eins mit sich zu setzen" (15. Satz). Auf die Bereitschaft des Bewußtseins, in die Wissenschaft einzutreten, reagiert diese dergestalt, daß sie die vorwissenschaftliche Meinung des Bewußtseins, es sei "für sich außer ihr" (12. Satz), nun zu entkräften sucht. Damit hört die Wissenschaft zugleich auf, "die Form der Unwirklichkeit" zu tragen (12. Satz) – dies deswegen, weil "das unmittelbare Selbstbewußtsein das Princip der Wirklichkeit ist" (ebd.) –, bzw. der Wirklichkeit zu entbehren (vgl. 14. Satz). Das eigentliche Treffen findet in dem Sinne und unter der Bedingung statt, daß beide wechselseitig anerkennen, daß das Andere, weit davon entfernt, ihnen als Fremdes gegenüberzustehen, vielmehr ihnen innigst angehört.

Damit sind wir an das eigentliche Programm bzw. die eigentliche Zielsetzung der *Phänomenologie* gelangt. Denn diese versteht sich eben – wie gleichsam als Fazit dieser Überlegungen die ersten Sätze des darauffolgenden Absatzes es unmißverständlich zum Ausdruck bringen – als die Darstellung des Werdens der Wissenschaft im Medium des Bewußtseins vom sinnlichen bis zum eigentlichen Element derselben, dem reinen Begriff – eine Darstellung, die, wie Hegel es ausdrücklich konzidiert, sich als Anleitung zumindest etwas ungewöhnlich ausnimmt, und die – ein Absatz später – noch eine Präzisierung erfährt. Dieser zupol-

ge wird die "Aufgabe [...], das Individuum von seinem ungebildeten Standpunkte aus zum Wissen zu führen", hier "in ihrem allgemeinen Sinn" gefaßt und demgemäß in die Aufgabe verwandelt, "das allgemeine Individuum, der Weltgeist, in seiner Bildung zu betrachten"¹³ – eine Aufgabenstellung, die vom ursprünglichen Spannungsfeld der dialogisch-hermeneutischen Einleitungsproblematik immer weiter wegführt und jene Problematik auf einen Boden zu stellen sucht, der weniger schwankend ist als ihr ursprünglicher Quellengrund.

Das Gelingen der Einleitung setzt nämlich ein Doppeltes voraus: etwas seitens des Anfängers und etwas seitens des Wissenden. Was der Wissende seinerseits hierzu anbieten oder womit er zum erfolgreichen Treffen beitragen kann, ist die *Phänomenologie* als philosophisches Werk. Wäre dieses ansonsten auch noch so problemlos: es könnte schon deswegen nicht als eine Einleitung in die Philosophie gelten, weil es – gemäß seiner eigenen, soeben rekonstruierten Selbstinterpretation – eben nur die eine Hälfte der Sache leisten kann – das Tun oder den Anteil des Philosophen. Wobei der Anteil oder die Leistung des Anfangenden unverfügbar bleibt und notgedrungen auch bleiben soll.

Dies soll noch kurz von einer anderen Seite her erhellt werden. Zur Einleitung kann sich nämlich der schon Wissende auf zweierlei Weise verhalten; einerseits kann er das Einleiten als praktische Aufgabe auffassen und in praktischem Umgang mit den Anfangenden womöglich erfolgreich vollziehen (mit dem Resultat, daß die Schüler nunmehr mit der Philosophie und in ihr "leben" können, was immer darunter genauer verstanden werden mag: die Aneignung einer bestimmten Philosophie oder das Vermögen, die philosophische Tradition zu erschließen, oder sich im Leben zu orientieren, usw.), oder aber er kann die Einleitung als wissenschaftliches Thema aufgreifen und behandeln (mit dem Resultat, eine wissenschaftlichen Ansprüchen womöglich genügende Abhandlung vorzulegen). Die beiden Weisen sind zwar voneinander nicht ganz unabhängig, sie fallen aber kaum zusammen. Wird der einen Aufgabe Genüge geleistet, so wird damit nicht schon der anderen entsprochen. Dies wird bereits daraus ersichtlich, daß der Wissende sich im zweiten Falle in den Kreis seinesgleichen, also an die Wissenden wendet – er spricht dabei vielleicht auch *von* den Anfangenden, er spricht aber nicht diese *an*, wohl aber seine eigenen Kollegen; und holt er die Zustimmung derselben zu seiner wissenschaftlichen Abhandlung oder seinem Unternehmen ein, so wird damit nicht einmal das Verständnis – geschweige denn die Zustimmung – der Anfangenden eingeholt, gerade weil diese noch außerhalb des Kreises der Wissenden liegen und in ihn erst noch eingeführt werden müssen, um u.a. diese Abhandlung selbst, in dem auch von ihnen die Rede ist, in der geforderten Weise begreifen und würdigen zu können.

Als Fazit ergibt sich folgendes: das Risiko der Einleitung als praktisches Unternehmen zwischen zweien, das auch scheitern kann, läßt sich nicht umgehen; dies ist ein Wagnis, das durch keinerlei philosophische Theorie der Einleitung ersetzt werden kann. Die Einleitung muß praktisch vollzogen, nicht eine Theorie hiervon vorgelegt werden. Das Verdienst Hegels besteht darin, diese Schwierig-

¹³ Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, S. 22.

keit für ein Moment ganz klar sichtbar gemacht zu haben, um sie dann sogleich – da sie sich nicht bewältigen ließ und mithin sein ganzes Unternehmen ins Schwanken zu bringen bedrohte – zu verdecken bzw. umzuinterpretieren, d.h. aber auf die sichere Bahn der Selbstentfaltung des Absoluten zu lenken bzw. zu versuchen, sich in dieses zu versetzen. Hegel wollte nun die Wissenschaft nicht diesem Risiko aussetzen: Sein Schwanken bzw. seine Uminterpretation der Aufgabenstellung der *Phänomenologie* deutet darauf hin, daß er diesen Charakter – die prinzipielle Unverfügbarkeit über das Gelingen des Einleitens – hinsichtlich seiner unüberwindbaren Schwierigkeiten einerseits ganz klar gesehen hat, auf der anderen Seite jedoch wiederum rückgängig machen, nicht wahrhaben wollte – dies durch allgemeine Versicherungen, daß das, was hier vom Individuum verlangt werde, eigentlich schon "an sich" – in der Entfaltung des Weltgeistes – geschehen sei. So kommt es, daß die zwei Grundintentionen des Werks – einerseits die Funktion der Einleitung in die Philosophie zu übernehmen, und andererseits die Selbstentfaltung des Absoluten in und durch die Gestalten des Bewußtseins darzustellen – so grundverschieden sie sein mögen –, zu verschmelzen (überlappen, überschneiden), in eins zu setzen versucht wird – wohl zu Ungunsten beider. Denn die Versicherung, das, was einem zugemutet wird – eben eine gewisse Erhebung zu einem bestimmten Standpunkt zu vollziehen –, stelle keine unmögliche Aufgabe dar, denn man ja über die entsprechenden Fähigkeiten hierzu sehr wohl verfüge, kann zwar zweifelsohne als Ermutigung wirken und hierbei zur Lösung der Aufgabe wesentlich behilflich sein – was könnte jedoch eine wissenschaftliche Darstellung oder gar der Beweis, daß die nämlichen Fähigkeiten im Individuum tatsächlich vorhanden seien? – Wenn einem bewiesen wird – und sei der Beweis noch so stringent –, daß er zureichende Muskel hat zum Springen: wird ihm damit schon der Sprung erspart?¹⁴

Der Ausklang unserer Interpretation könnte sich als Bestätigung und Erhärtung der Worte Gadammers lesen: „Hegel Dialektik ist ein Monolog des Denkens, der vorgängig leisten möchte, was in jedem echten Gespräch nach und nach reift“.¹⁵ Das Gespräch zwischen Wissenschaft und (vorwissenschaftlichem) Individuum oder Selbstbewußtsein bleibt als Gespräch eine offene Sache. „Wir sagen zwar,

¹⁴ So bleibt eine grundsätzliche Zweideutigkeit im Werk stehen. Ist die Erhebung in den nämlichen Äther Vorbedingung für die Einleitung in die Wissenschaft oder schon der erfolgreiche Vollzug des Eintritts selbst? (Ist letzteres der Fall, so ist der Äther oder das Element als Medium des Treffens nicht ein Drittes, wie oben genannt, sondern eben das Element der Wissenschaft.) Erfüllt das Individuum die Vorbedingung der Einleitung, in den Äther der Wissenschaft vorher erhoben zu haben, so wird die ganze Einleitung überflüssig; bleibt hingegen die Vorbedingung unerfüllt, so kann die Einleitung nicht einmal in Gang gesetzt werden. Damit verhält es sich ähnlich, wie mit der Leiter; ermangelt man ihrer, so kann man das Hinaufsteigen nicht einmal beginnen, sobald jedoch man sie bekommt, braucht man sie nicht mehr – ist gleichsam schon oben.

¹⁵ H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, Gesammelte Werke, Bd. 1, S. 375.

daß wir ein Gespräch »führen«, aber je eigentlicher ein Gespräch ist, desto weniger liegt die Führung desselben in dem Willen des einen oder anderen Gesprächspartners. [...] in dieser Führung sind die Partner des Gesprächs weit weniger die Führenden als die Geführten. Was bei einem Gespräch »herauskommt«, weiß keiner vorher. Die Verständigung oder ihr Mißlingen ist wie ein Geschehen, das sich an uns vollzogen hat.“¹⁶

Die dem Systematisch-Wissenschaftlichen eigene Geschlossenheit, der Anspruch, „die Philosophie der Form der Wissenschaft näherzubringen“, ¹⁷ hat in der *Phänomenologie* Hegels über das Offene des Hermeneutisch-Dialogischen letztendlich die Oberhand gewonnen.

¹⁶ Ebd., S. 387.

¹⁷ Siehe Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, S. 6: „Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein. Daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näherkomme, [...] ist es, was ich mir vorge-setzt.“